ÜBER

EINIGE HAUPTSÄCHLICHE

METAPHYSISCHE DIFFERENZEN

ZWISCHEN

HERBART UND KANT.

ZUR ERLANGUNG

DER

PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

AN DER UNIVERSITÄT ROSTOCK.

EINGEREICHT

VON

E. OTTO ZACHARIAS.

LEIPZIG,

DRUCK VON ALEXANDER EDELMANN,

UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

1869.

Die Erfahrung bleibt, wie sie es war und einzig sein kann, unsere Lehrerin.

HERBART.

I.

Es ist wohl kaum eine Frage, dass unter allen philosophischen Werken von Bedeutung die Kantische Vernunftkritik das wunderlichste Schicksal gehabt hat. Sie wollte das Erkenntnissvermögen und die Metaphysik kritisiren, um die Ansprüche beider auf das gehörige Maass einzuschränken, wie es schien war aber in den „ontologischen Wüsten" die Vegetationskraft keineswegs erloschen und so entstanden immer wieder metaphysische Systeme, von denen jedes neu auftretende seinerseits wieder eine Art Metakritik an der reinen Vernunft ausübte.

Es ist gewiss, dass kein neues System, welches sich fest auf seinen Grundlagen stützen will, die Kantischen Untersuchungen ohne weiteres übergehen darf; daher kommt es auch, dass man in allen bedeutenden Werken neuerer philosophischer Schriftsteller, in den wichtigsten Punkten Rücksicht auf die Vernunftkritik genommen findet. Es sind gleichsam Acte der Selbsterhaltung, welche die Systeme den Störungen der Kritik entgegensetzen und welche genugsam von der Unverbesserlichkeit der Vernunft hinsichtlich ihrer Ansprüche Zeugniss geben.

Wenn die Schriften Kant's nun aber wirklich als die unbestrittenen Ausgangspunkte der neuesten Philosophie angesehen werden müssen, so ist es einer Untersuchung werth, in wiefern sich dieser oder jener der nachfolgenden Philosophen, von ihr abzuweichen bestimmt gesehen hat. In dieser Abhandlung soll das System Herbart's nach diesem Princip betrachtet werden, der in Bezug auf Präcision, Klarheit und vor allen wegen seines Ausgangspunktes wohl am meisten mit Kant zu vergleichen ist.

II.

Zuerst muss ich die Aufmerksamkeit auf einen sehr prägnanten Punkt hinlenken, welcher zeigen soll, wie die Fortschritte der Metaphysik, durch einen falschen Begriff vom Wissen (Erkennen) aufgehalten worden sind.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hatte den Unterschied des Sinnlichen und Intellectuellen bloss als logisch betrachtet, als ob er nur die Form der Deutlichkeit, und nicht vielmehr den Ursprung und Inhalt derselben beträfe. Kant fasst diesen Unterschied als einen transscendentalen, so dass wir also Dinge an sich nicht etwa bloss undeutlich, sondern überhaupt gar nicht erkennen. Die Summa der Kritik ist: Alles was wir wahrnehmen ist Erscheinung: das transscendentale Object selbst bleibt uns unbekannt. Wir müssen uns fortan mit den aus Erfahrung geschöpften Erkenntnissen begnügen, weil unser Erkenntnissvermögen keinen transscendenten Gebrauch zulässt.

Hiermit war der alten Meinung: Alles Wissen beruhe auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven, der Krieg erklärt. Denn nun war das Objective überhaupt nur ein Grenzbegriff um die Anmassungen der Sinnlichkeit und des Verstandes einzuschränken; sein Gebrauch ein lediglich negativer. Jener obige Satz von der Uebereinstimmung lässt zwei Auslegungen zu: eine sensualistische, für die wir Locke als Gewährsmann anführen wollen und eine mystische, in Bezug auf welche es genügt, an den transscendentalen Idealismus Schellings zu erinnern. Dass letzterer den von Kant gemachten Unterschied nicht beachtete, beweist nichts gegen die Sache selbst, sondern bestätigt nur die längst bekannte Thatsache, dass der historische Verlauf oft einen kurzen Schritt rückwärts thut, um zu einem desto grössern nach vorwärts auszuholen. Schelling glaubte durch das esoterische Organ einer intellectuellen Anschauung im Ich eine solche ursprüngliche Uebereinstimmung zu entdecken und nahm diese vermeintliche Entdeckung zum Grundstein seiner Philosophie, die nicht genug daran erinnern kann, dass unser Wissen Realität haben

müsse. Die Möglichkeit einer solchen Anschauung hatte Kant an einer Stelle der Vernunftkritik, wo er vom Noumenon im positiven und negativen Verstande redet, entschieden in Abrede gestellt. Um nämlich ein Noumenon im positiven Sinne wahrnehmen zu können, müssten wir, sagte er dort, eine intellectuelle Anschauungsart voraussetzen, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch nicht einmal die Möglichkeit einzusehen vermögen. Locke liess nun gar die Seele die er sich als eine Tabula rasa dachte, durch die Hand der Erfahrung beschreiben und machte sich auf diese Weise die geforderte Uebereinstimmung sehr leicht. Denn wenn auch der Reflexion, als der zweiten Erkenntnissquelle, eine Selbstthätigkeit zugestanden wurde, so bestand diese doch vorzugsweise in einem Trennen und Verknüpfen der Perceptionen; das ganze Geschäft konnte sich nicht allzuweit von der Wahrheit der Erfahrung entfernen, weil ja nichts Angeborenes in der Seele war, das die Wahrnehmungen hätte verfälschen können. Zu bemerken ist aber an dieser Stelle, dass auch Locke schon den Anfang macht die primären von den secundären Qualitäten zu unterscheiden, welche letztere blos eine subjective Geltung haben und sich ga nicht auf etwas Objectives, das ihnen genau gleiche, beziehen. Und ganz besonders ist zu erwähnen, dass er sich nicht verheimlichte, welche Schwierigkeiten vorhanden seien, von seinem Standpunkte aus das Dasein von Substanzen zu erklären, denen die Qualitäten anhaftend gedacht werden müssen. Entschieden ist aber Hume, unter jene alte Schule zu rechnen, die alle Wahrheit in der Uebereinstimmung der Begriffe mit den wirklichen Dingen suchte,[1])

1) Nach Hume nehmen wir zwar die objectiven Dinge wahr, wenn wir einen Blick auf die äussere Welt werfen, aber das worauf sich unser Wissen stützen kann, bleiben immer nur die Impressionen und die aus ihnen entstehenden Ideen. Eine Idee (Begriff), die wir im Geiste haben, für die wir nicht die entsprechende Impression aufzeigen können, bleibt immer precär. Der Substanzbegriff z. B. die Vorstellung von einem Träger der Merkmale, ist, obgleich nothwendig im Denken vorhanden, doch von gar keiner sachlichen Bedeutung nach Hume. Aus dem einfachen Grunde, weil man glaubte, das Wissen von Dingen müsste ein Copiren, ein Abbilden ihrer Eigenschaften sein, womit die menschliche Intelligenz zu einem ganz passiven Spiegel der Welt degradirt ist. Vergl.

und er wird auch in Betreff dieses Punktes gebührend von Herbart getadelt.[1])

Bei jener Lockischen Tabula rasa aber, bleibt es nur äusserst merkwürdig, wer die Schriftzeichen liest, welche die Erfahrung darauf eingräbt, da eine Tafel schwerlich sich selbst lesen kann. Und mag auch der Leser sein, wer er will: so bleibt es immer unklar, was es eigentlich heisst, wenn behauptet wird, der Sinn (auf den es doch beim Lesen lediglich ankommt) einer Schrift, stimme mit den Lettern und Schriftzügen derselben überein. Der alte Begriff vom Wissen (Erkennen) führt überall auf Widersprüche. Ich weiss freilich recht wohl, dass ein Gleichniss um so hinkender wird, je mehr man es auf Schritt und Tritt verfolgt, aber es lässt sich, wie ich glaube zeigen, dass dies wesentlich in jener verjährten Uebereinstimmungstheorie begründet ist. Denn was will es denn eigentlich sagen, dass ein Objectives mit einem Subjectiven übereinstimmen müsse und dass hierauf das Wissen beruhe? Wie kann ich überhaupt mein Wissen, ohne dass mich eine prästabilirte Harmonie leitet, so einrichten, dass es schliesslich mit einem Objectiven übereinstimmt? Muss nicht das Streben nach Uebereinstimmung nothwendig mit dem Bewusstsein dessen verknüpft sein, mit dem das Subjective übereinstimmen soll? Es müsste also schon eine vorläufige Kenntniss des Objectiven da sein, bevor ich mein Subjectives damit in Uebereinstimmung zu setzen unternähme! Dies ὑστερον προτερον ist gleich das πρωτον ψευδος aller Identitätsphilosophie.

An passender Stelle hoffe ich zeigen zu können, dass auch bei Kant jener alte Satz dann und wann noch sein Wesen treibt, wobei ich auch zugleich den Grund deutlicher als es hier geschehen könnte, angeben will. Jetzt muss ich einen schnellen Uebergang machen, um zu zeigen welchen Begriff Kant mit dem Worte Erkenntniss verband und inwiefern dieser Begriff der Sache mehr entsprechend ist, als jener andere.

Es scheint unmittelbar evident, dass jede Erkenntniss, (auch

über Hume: Erdmann, Grundriss d. Gesch. d. Philos. 1866. SS. 107. 108. 109. Vergl. auch Hume selbst: Enquiry concerning human understanding. Abth. II. am Schlusse.

1) Sämmtl. Werke (Hartenstein) I, S. 66 u. VI, S. 277.

jene Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven, wenn sie nur überhaupt möglich wäre,) in einem oder mehreren Urtheilen ausgesprochen werden könnte. Wenn alsdann der Inhalt der beiden verbundenen Begriffe eine gewisse Erkenntniss ausdrücken soll, so müsste die Copula dieses, (oder wenn es mehrere sind), dieser Urtheile eine schlechthin nothwendige und allgemein gültige Verbindung zu Stande bringen, ganz abgesehen von dem, was den Inhalt dieser Begriffe ausmacht. Aber wenn nun unser Wissen durch Erkenntniss wirklich erweitert werden soll, so darf der Prädicatsbegriff nicht schon im Subjecte des Urtheils mit enthalten sein, weil hierdurch nichts weiter, als eine Identität, wiewohl nur hinsichtlich einiger oder auch nur eines einzigen Merkmals ausgesprochen werden würde. Solche analytische Urtheile, wie sie Kant nennt, sind zwar a priori, insofern sie aus blossen Begriffen möglich sind; aber sie sind gänzlich ungeeignet unser Wissen von den Dingen zu erweitern.

Wirklich allgemein gültige und nothwendige Erkenntniss kann nur durch synthetische Urtheile a priori zu Stande kommen. Darunter versteht Kant solche, bei denen durch das Prädicat etwas hinzugefügt wird, was nicht schon im Subjectsbegriffe enthalten ist. Jede Veränderung hat eine Ursache, stellt wie Kant sagt, ein solches synthetisches Urtheil dar, weil im Begriff der Veränderung, der einer Ursache nicht nothwendig mitgedacht werde. Ebenso sind die Grundsätze der Geometrie von solcher Art; denn man wird bemerken, dass sie sämmtlich nothwendige und allgemeine Geltung haben, die kein Mensch bezweifelt und keine Erfahrung widerlegt.

Da nun — und dies ist Kant's eigenthümliche Schlussweise — im gesammten Gebiete der Erfahrung keine einzige Erkenntniss anzutreffen ist, die auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit Anspruch machen könnte, so muss nach der Möglichkeit einer solchen nothwendigen Einheit der Synthesis gefragt, und das Dasein dieser Urtheile aus höhern Principien erklärt werden.

Kant fand bekanntlich in den subjectiven Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und in den zwölf Praedicamenten, die er von der logischen Tafel der Urtheile abstrahirte, die Bedingungen, unter denen solche Synthesen a priori entstehen könnten. Da, wo ich die Ansichten Herbart's und Kant's specieller vergleichen

werde, komme ich auf diese doppelte Verfassung unsers Erkenntnissvermögens, als Verstand und Sinnlichkeit zurück; jetzt kommt es mir nur darauf an zu zeigen, wie sehr Kant den Begriff des Wissens und der Erkenntniss überhaupt, durch ein fruchtbares Apperçu berichtigt hatte. Ich denke, dass ich diesen letzteren Ausdruck auch hier, wo ich von einem eminenten Denker spreche, gebrauchen darf, weil es nur durch ein Apperçu möglich ist, mit einem Ruck aus einer falschen Ansicht herauszukommen. Der Grundgedanke der transscendentalen Analytik ist offenbar der, dass unser Wissen auf einer nothwendigen und allgemeingültigen Synthesis des Mannigfaltigen beruhe, aber nicht auf einer Uebereinstimmung eines Subjectiven mit einem Objectiven, was, wie wir gesehen haben in sich selbst widersprechend ist. Halten wir diesen Gedanken, trotz des krausen Beiwerks, mit dem er uns gegeben wird fest, denn er ist auch mit einer ein klein wenig veränderten Auffassung der Grundgedanke der Herbartischen Metaphysik, die keineswegs verheimlicht, wie sehr sie gegen die Principien der Identitätsphilosophie eingenommen ist.

An einer Stelle der Eidolologie wird die Frage, wie das Wissen zur „Uebereinstimmung" mit seinen Gegenständen gelangen möge, als gegenstandslos und insofern als gar nicht berechtigt bezeichnet.[1])

Sowohl Kriticismus als Realismus (im Herbart'schen Verstande) machen jeder in seiner Art gegen die Uebereinstimmungstheorie Front.

Nothwendige, allgemein gültige und wie man mit Herbart hinzusetzen muss, widerspruchsfreie Synthese des Mannigfaltigen in Begriffen ist das Geschäft der Intelligenz, wodurch sie zum Wissen gelangt. Ob Kant nun diese Synthese durch apriorische Formen der Zusammenfassung entstehen lässt, oder ob Herbart durch Bearbeitung und Ergänzung der Erfahrungsbegriffe dazu gelangt; ob dieses oder ob jenes das richtigere ist, bleibt vor der Hand ganz unerörtert. Soviel ist gewiss, dass bei beiden von der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven nicht mehr die Rede ist. Der Eine entrückt das transscendentale Object

---

1) Herbart's Werke IV, S. 318.

jeder möglichen Erkenntniss überhaupt; der Andere bezeichnet die Frage nach der Uebereinstimmung als gegenstandslos: das sind Antworten einer ganz neuen Philosophie, von der wir hoffen dürfen, dass sie sich nach und nach mit den exacten Wissenschaften auseinander setzen werde.

III.

Es wird wohl angemessen sein, wenn ich nun einen sehr allgemeinen und durchgreifenden Unterschied bespreche, nachdem ich eine sehr allgemeine Uebereinstimmung in den Principien der beiden Philosophen dargethan habe.

Dieser Unterschied besteht darin (und es ist dies die hauptsächlichste metaphysische Differenz zwischen beiden), dass Kant ein für alles menschliche Wissen unzugängliches Gebiet statuirt, nämlich die Dinge an sich. Die ganze Welt in der wir athmen und die uns allenthalben umgiebt, ist nach Kant weiter nichts als Erscheinung; sie ist nur ein Phänomen unseres Gehirns und unserer Sinne, mit denen wir nun einmal begabt sind und die wir nicht abschütteln können. Was die Welt aber an sich sei d. h. wie sie unabhängig vom menschlichen Denken und menschlicher Wahrnehmung beschaffen sein möge, an und für sich selbst oder für einen göttlichen Verstand: das bleibt uns durchaus unbekannt und hier ist die Gränze menschlichen Wissens, die absolut und unüberwindlich ist. Es war gerade die Aufgabe der Kritik diese Grenze anzudeuten und die Wissbegierde auf dasjenige Gebiet hinzulenken, wo sie sich mit Erfolg bethätigen kann. Von dieser Einschränkung des Wissenstriebes will aber Herbart nichts wissen. Für ihn besteht das Wissen in einem wirklichen Erfassen und Erkennen des Seyenden und er ist hier im Gegensatz zu der mehr idealistischen Ansicht Kants, entschiedener Realist. Die einfachen Wesen, die Realen Herbarts sind für den Menschen keineswegs blosse Formen, unter denen das Seyende etwa nur subjectiv zu denken wäre, sondern die wirklichen Elemente der Welt. Sie sind keine bloss subjective Kategorie etwa, wie die Kantische

„Vielheit," sondern es giebt in der That nach Herbart eine Menge einfacher Wesen, durch deren Wirkungsweise die physischen und psychischen Erscheinungen zu erklären sind. Herbart lässt auch durchaus keine apriorischen Denkformen zu, sondern unsere sämmtlichen Begriffe sind auf Anlass der Erfahrung in der Seele erzeugt, wiewohl damit nicht gesagt werden soll, dass sie blosse Abdrücke der Dinge sind.

Kant ist, von einer gewissen Seite betrachtet, entschiedener (transscendentaler) Idealist und er lässt sich in Betreff dieses Punktes sogar mit Plato vergleichen. Plato nahm an, dass die sinnlich wahrnehmbare Welt nur die vergänglichen und zerfliessenden Erscheinungen einer ewigen und beständigen Ideenwelt darstelle und dass es Sache des Philosophen sei, diese ewigen Ideen im Denken zu erfassen. Hier haben wir jedenfalls eine sehr ähnliche Ansicht, wie die von den Dingen an sich, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, unabhängig von Raum und Zeit und unberührt vom Entstehen und Vergehen, welches ja doch nur in Raum und Zeit stattfinden könnte. So berühren sich zwei grosse Denker in einer Anschauung, zu der jedes Menschen Seele hindrängt und die in dem Glauben an die Unsterblichkeit unseres innersten Wesens ihren populären Ausdruck gefunden hat. Herbart nennt zwar die Verwandtschaft zwischen Plato und Kant eine unächte[1]) und will sie nicht gelten lassen: aber nach der in dieser Abhandlung dargelegten Ansicht von der Kantischen Philosophie muss die Vergleichbarkeit ihrer beiderseitigen Lehren für durchaus zulässig gehalten werden.

Ich gehe jetzt zur Darlegung weniger scharf ausgeprägter Differenzen über, die indess gleichfalls wichtig genug und bedeutsam für die Auffassungsweise beider Philosophen sind, wie ja auch die Verschiedenheit zweier Gesichter ebensogut durch kleine Differenzen in den Zügen zu Stande kommt als durch die grössern Unterschiede in den Hauptformen.

---

1) WW. XII. S. 337. Vergl. übrigens in Bezug auf diesen Punkt Schopenhauer's Hauptw. S. 245—250. Ausg. 1819. S. 247 sagt er: Es ist offenbar und bedarf keiner weitern Nachweisung, wie der innere Sinn dieser beiden Lehren ganz derselbe ist, wie beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist u. s. w.

Kant hatte die feste Ueberzeugung, dass die Kritik des Erkenntnissvermögens vorangehen müsse, ehe daran gedacht werden könne, metaphysische Untersuchungen anzustellen. Diese Ueberzeugung steht von Anfang an bei ihm fest und wir finden schon am Schlusse der Ordinariatsdissertation von 1770, von der projectirten Kritik gesagt, dass sie die Stelle einer scientia propaedeutica einnehmen solle.

Herbart behauptet aber mit Bezug auf Kant das strictc Gegentheil. Nach ihm setzt Psychologie, ohne welche sich keine Vernunftkritik denken lässt, bereits Metaphysik voraus und somit kann die erstere ohne Beihülfe der andern nicht gründlich angestellt werden. Die Vernunftkritik ist zum Weiterkommen gar nicht nöthig, behauptet Herbart; und wenn man gewusst hätte, wie das Weiterkommen anzustellen sei, so würde man sich nie mit ihr aufgehalten haben.[1]) Er nahm sich vor die Schwächen der Kritik zu berichtigen und bezeichnete gewiss seine Thätigkeit sehr genau, wenn er sagte: dass er sich mit dem Unkritischen der Kritik beschäftige.[2]) Es giebt nach Herbart zwei Untersuchungen, von denen jede ein ganz verschiedenes Ziel hat. Die metaphysische Untersuchung geht von einem gegebenen Hauptbegriffe aus nach vorwärts, um den Kreis des Wissens zu erweitern; die psychologische Untersuchung dagegen bezieht sich zwar auch auf den nämlichen Begriff, aber sie fragt lediglich nach seinem Ursprunge. Wie wurde der Begriff? Diese Frage, wenn sie richtig beantwortet wird, klärt uns zwar über die „verdunkelte Geschichte" des Begriffs auf und spricht ab über seine Gültigkeit oder Ungültigkeit, aber sie bringt uns keinen Schritt weiter vorwärts. Die metaphysische Untersuchung hat aber eine progressive Richtung und strebt durch Berichtigung und Ergänzung der Erfahrungsbegriffe über das Gegebene hinaus; nur dieser, nicht der andere Weg führt zur Befriedigung des Strebens nach Erkenntniss, weil er, nicht wie jener andere, die Begriffe bloss analysirt, sondern einen wirklich neuen Gehalt herbeischafft. Beide Wege müssen übrigens zusammengehen: denn die ganze Reihe der Erfahrungsformen fordert

1) II, S. 251.
2) V, S. 505.

diese doppelte Untersuchung, damit das Bekannte verdeutlicht und das Neue gefunden werde."

Vielleicht identificirte aber Herbart die Absicht der Vernunftkritik gar zu sehr mit einer bloss psychologischen Untersuchung. Eine erschöpfende Vernunftkritik kann zwar nicht ohne Psychologie zu Stande kommen, aber sie fällt doch nicht nothwendig mit dieser zusammen. Herbart spricht zwar immer nur von der „allzupsychologischen Richtung" der Kantischen Philosophie, aber auf diese Richtung kommt eben bei ihm alles an, wie wir gesehen haben. Die Vernunftkritik kümmert sich aber nicht nur um die verdunkelte Geschichte eines Begriffes, sondern es ist ihr daran gelegen zu erforschen, wie zwei Begriffe, die nicht in einem bloss logischen Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung zu einander stehen, mit Nothwendigkeit verbunden sein können. Nicht wie die Synthesis der Merkmale in Begriffen, sondern wie die Synthesis der Begriffe in Urtheilen zu Stande kommt, will sie untersuchen. Und die Frage nach der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit dieser Urtheile ist eben kritisch und nicht bloss psychologisch. Aber darin unterscheidet sich Herbarts Realismus von der Kritik, dass er sich ohne Reflexion über mögliche subjective Bedingungen der Erkenntniss, sogleich vertrauensvoll an die Realität der Dinge wendet, in der Absicht das Seyende, von dessen absoluter Position er fest überzeugt ist, in einen Begriff zu fassen. Er statuirt kein transscendentales Object;[1]) dass ein wirklich Reales gegeben sei, zieht er auch nicht im Entferntesten in Zweifel; es handelt sich nur darum, die Frage nach dem Was desselben zu beantworten. Ein Ding ist gegeben und hat die Merkmale a, b, c, d u. s. w. Wo ist ihre Einheit? An sich selbst ist jedes von ihnen zufällig und kann sich verändern; wo ist also das Ding, dem wir ein Seyn zugeschrieben haben? Wenn wir an die Dinge herangehen, um sie zu denken, so zieht sich das Seyende immer mehr in die Tiefe des Gegebenen zurück und diesen Umstand nennt Herbart die Wanderung desselben. Indessen gilt alles, was gegeben ist, ursprüng-

1) „Die Philosophie muss anfänglich die Frage, ob wir Dinge an sich, oder nur Erscheinungen erkennen können, unentschieden bei Seite setzen. Zuerst ist es nöthig den Realismus in seiner Art zu vollenden." ..... (WW. I, S. 262.)

lich für real; der Begriff des Realen wird nur suspendirt von dem Augenblicke an, wo sich zeigt, dass die Erfahrungsbegriffe, so wie sie durch den psychologischen Mechanismus gegeben werden, unfähig sind das Seyende ohne Widerspruch auszudrücken. Aber weil wir in unser Denken eingeschlossen sind und auf keine andere Weise als durch Begriffe über die Erfahrung hinauskönnen, so entscheiden doch dieselben über die reale Natur der Dinge.[1]) Was sollen wir Denen antworten, die uns fragen, ob wir glauben, dass wir durch das Künsteln an Begriffen je etwas anderes zu Tage fördern werden als Begriffe? Wer so fragt, für den wird keine Metaphysik geschrieben.[2]) Gesetzt auch, das Reale könnte („wie gewisse Personen wünschen") in der Anschauung gegeben werden, so unterläge die doch auch gleich wieder dem Schicksale aller Anschauungen, d. h. sie würde sofort dem prüfenden Denken unterworfen werden, das keine Ausnahme mit ihr machen und an ihr gleichfalls Widersprüche entdecken würde, und sollte es auch nur der sein, dass nach dem vorigen also jeder in seinem Ich der Anschauende dieser Anschauung wäre und das ist schon Widerspruch genug.

Ich darf mich nicht allzuweit von der Absicht, die ich mir zu Anfange dieses Stückes vorgesetzt habe, entfernen. Ich will zeigen wie die Ansichten Herbarts und Kants in Betreff des Punktes, welchen Gebrauch man von der Erfahrung als Ausgangspunkt zu machen habe, verschieden sind.

Die Metaphysik hat nach Herbart keine andere Aufgabe, als die Erfahrungsbegriffe zu bearbeiten und zu berichtigen. Was ist gegeben? Diese Frage muss zuerst aufgeworfen werden, weil die Gegenstände unserer Begriffe mit dem Anspruche gegeben zu sein, auftreten. Aber es zeigt sich sehr bald, das wir auf die Frage: was ist gegeben, nur antworten können: die verschiedenen Merkmale des Dinges, seine Eigenschaften. Aber es muss doch weiter gefragt werden nach der Einheit der ganzen Complexion, die doch gleichfalls in der Verbindung der Merkmale gegeben ist. Wir werden alsbald genöthigt einen Träger der Merkmale, (die Substanz) anzunehmen, damit wir im Denken keinen Widerspruch

1) I, S. 221.
2) IV, S. 60.

empfinden. Aber auch dieser Träger der Merkmale, wenn er dem Denken unterworfen wird, zeigt sich mit Widersprüchen behaftet und muss umgeformt werden, bis wir zu solchen Elementen gelangen, durch die es möglich wird, die Vielheit der Merkmale und ihre Verknüpfung zu einer Complexion, ohne Widerspruch zu erklären. Herbart überschreitet die Erfahrung mit dem Rechte, was sie uns selbst dazu giebt: weil die Anschauungen, so wie sie unmittelbar gegeben werden, nicht gedacht werden können, müssen sie sich eine Transformation ihrer Begriffe gefallen lassen, welche aber stets mit Hinblick auf die Erfahrung vorgenommen werden muss.

Kant geht einen ganz andern Weg. Er benutzt die Erfahrung (die empir. Anschauungen) nur als eine Stufe, um von da aus in das Subject zu gelangen, an dessen Erforschung ihm vorzüglich gelegen ist, während Herbart die Erfahrungsbegriffe sogleich zur Gewinnung von höherem Wissen verwerthen will. Die Kritik des Subjectes erscheint ihm nicht bloss als ein unnöthiger, sondern auch als ein vergeblicher Versuch, der um nur angestellt werden zu können, schon Metaphysik voraussetzt.[1]) Kant wendet sich gleich in einem ganz anderen Sinne an die Erfahrung. Er entdeckt mitten in ihren Zufälligkeiten, Urtheile von unzweifelhafter Apodicticität, die noch obendrein synthetisch sind und fragt nach ihrer Möglichkeit. Er gelangt im Laufe der Untersuchung zur Erkenntniss der transscendentalen Bedingungen unserer Erfahrung überhaupt, zugleich aber auch zur Einsicht, dass die reinen Verstandesbegriffe, durch welche eine Synthesis a priori vermittelt wird, nur einen empirischen und keinen transscendenten Gebrauch zulassen. Das Material unserer Erkenntniss, die Empfindungen, werden uns durch die Receptivität der Sinnlichkeit gegeben; aber weil diese selbst an subjective Anschauungsformen wie Raum und Zeit gebunden ist, so nehmen wir die Dinge nicht so wahr, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns, der apriorischen Organisation unserer Sinnlichkeit gemäss erscheinen. Mit einem Worte: wir sind auf die Erscheinungen angewiesen, die uns gar kein Bild vom objectiv Seyenden zu geben vermögen. Wenn ich oben (II) sagte,

1) Vergl. Drobisch: Beiträge zur Orientirung etc. 1834. S. 10.

es liesse sich die alte Uebereinstimmungstheorie trotz des eminenten Fortschrittes auch noch bei Kant nachweisen, so bezieht sich das auf jenes fortwährende Hinweisen auf ein Ding an sich. Dieses Ding an sich ist noch ein Rest von jener alten Meinung, dass das Wissen auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruhen müsse, aber es bleibt im Kriticismus ganz ausser dem Spiele; es ist gleichsam nur ein rudimentäres Organ, das die alte dogmatische Abstammung bekundet. Es steht da wie ein Erinnerungszeichen an das, was eigentlich der Gegenstand der Erkenntniss sein sollte, aber der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit nach, niemals sein kann. Man könnte auch sagen: es sei vor allem ein Universalmittel gegen den Idealismus, der statuirt werden könnte, wenn es bloss Erscheinungen gäbe.

Wir haben jetzt nur im Allgemeinen die verschiedenen Standpunkte der beiden Philosophen kennen gelernt; es ist nun Zeit, dass wir zusehen, wie sich diese Verschiedenheit in besonderen Punkten manifestirt. Untersuchen wir die Ansichten Herbarts und Kants in Bezug auf die Kategorien und die apriorischen Anschauungsformen genauer!

IV.

Aber auch das Besondere, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen wollen, muss immer von den allgemeinsten Gesichtspunkten aus beleuchtet werden, wenn es geeignet sein soll, hauptsächliche Differenzen der Systeme auszudrücken. Herbart hat ein so unerschütterliches Vertrauen auf die Erfahrung und die Methode der Berichtigungen und Ergänzungen, dass er von einem apriorischen Fonds, der im Gemüthe liegt und aller Erfahrung vorangeht, durchaus nichts wissen will. Kant dagegen bezieht sich an allen Punkten der Kritik auf das Apriorische in unserem Denken und Anschauen. Dieser Unterschied wird sich auch in jeder eingehendern Untersuchung beider Philosophen kund geben und er ist es auch, worauf sich ihre Verschiedenheit bei der Behandlung besonderer Probleme vorzüglich gründet.

Ein Haupteinwand Herbarts gegen die apriorischen Formen, den er auch nie zu erwähnen unterlässt, besteht in dem Vorwurfe: dass wenn die Formen der Erfahrung nicht gegeben, sondern bloss eingebildet seien, es dann auch möglich sein müsse, ihre Bestimmungen willkürlich zu verwechseln. Dann müsste es angehen das Runde als viereckig anzuschauen, weil ja die Rundung könne weggenommen werden von dem Empfundenen, welches sich dagegen die Form des Vierecks könne gefallen lassen.[1])

„Man kann es nicht, ruft Herbart aus, also ist allerdings die Raumbestimmung gegeben!"

Es wird gut sein, wenn wir etwas genauer untersuchen, in welchem Sinne es Herbart auffasst, wenn er sagt: Etwas sei, (wenngleich nicht durch unmittelbare Anschauung) gegeben, womit er natürlich andeuten will, dass es gleichwohl aus der Erfahrung entspringe. In Betreff dieses Punktes giebt er einen sehr wichtigen Aufschluss bei Gelegenheit einer Besprechung von dem Ursprunge des Substanzbegriffes.[2]) Bekanntlich war schon Locke, der sich sehr bemühte etwas Bestimmtes über diesen Begriff auszumachen, in grosser Verlegenheit hinsichtlich der Art, wie man sich den Ursprung desselben erklären könnte. Schon bei einer frühern Gelegenheit fragt Herbart: wie entsteht der Begriff der Substanz? und giebt die vorläufige Antwort: das hätte sich Kant sorgfältiger überlegen müssen, als von ihm geschehen ist. Wie entsteht also nach Herbart der Substanzbegriff? Versuchen wir irgend einen Gegenstand, der uns durch Erfahrung gegeben ist, genauer zu beschreiben, so geschieht dies einfach durch Angabe seiner Merkmale. Also das Gold ist gelb, dehnbar, hat ein bestimmtes specifisches Gewicht, ist in Königswasser löslich u. s. w. Aber zugleich müssen wir wahrnehmen, wie uns das Gold selbst in der Angabe seiner Merkmale zerfliesst und wie wir gar nicht seine eigentliche Qualität anzugeben wissen. Es fehlt uns der Träger, dem wir alle diese Eigenschaften, die wir durch eine Reihe von Urtheilen ausgesagt haben, aufbürden können. Das vermisste Subject nun, welches in unserer Kenntniss fehlt, in der Natur aber nicht fehlen kann, ist die Substanz. Nichts ist gewisser, als dass

1) IV, S. 24.
2) II, S. 251.

wir diese Substanz nicht unmittelbar sehen, hören oder nur irgend wie wahrnehmen können. Sie kann aber auch in unserm Denken nicht fehlen, wir müssen sie als Träger zu den Merkmalen hinzudenken: es ist eine Forderung. Die Vernunftkritik würde angesichts dieser Thatsachen folgende Frage stellen: Hat die Erfahrung uns überhaupt dazu berechtigt, die vielen Merkmale als eine Einheit aufzufassen? Sie gab uns freilich die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften; aber gab sie uns denn auch ein einziges Ding, dem sie beizulegen wären? Haben wir diese Einheit nicht etwa anstatt von aussen zu empfangen, aus uns selbst hinzugedacht? Die Kritik würde diese Frage ohne weiteres mit Ja beantworten.

Es wird sich gleich zeigen, wie sehr Herbart und Kant bei Beantwortung dieser Frage auseinandergehen. Vielleicht ist die Art und Weise, wie der erstere die Entstehung des Substanzbegriffes auffasst, als eins der prägnantesten Beispiele anzusehen, wie sich der consequente Realismus von der Kritik unterscheidet. Herbart sagt: „Die Forderung, dass die Stelle des vermissten Subjects ausgefüllt werde, erzeugt den Begriff der Substanz; er hat keinen andern Ursprung und Inhalt, als eben diese Forderung und in diesem Sinne entspringt er dennoch (!) aus der Erfahrung, obgleich sein Gegenstand in ihr nicht nachgewiesen werden kann.“[1]) Durch diese einzige Bemerkung, behauptet Herbart, fänden unzählige speculative Irrthümer ihre gebührende Zurechtweisung: eine Aeusserung, die ohne Zweifel auf die kritische Philosophie gemünzt ist.

Kant hätte jenes „dennoch“ auf keinen Fall gelten lassen. Er würde vielmehr auf die Entstehung des Substanzbegriffs hingewiesen haben, als ein deutliches Beispiel, wie wir gewisse Begriffe in die Erfahrung hineinlegen, anstatt sie, wie manche andere, von ihr zu empfangen.

Herbart dagegen hält den Substanzbegriff, wie er in der Kantischen Kategorientafel figurirt, für ein blosses Product des psychologischen Mechanismus, welches zwar später im Denken zu einer Vielheit von Realen[2]) umgebildet wird, aber ursprünglich empiri-

1) II, S. 251.

2) Hiermit soll nur angedeutet werden, dass Herbart das Beharrliche in den veränderlichen Erscheinungen (was ja bei Kant

schen Ursprungs ist. Die Erfahrung ist immer der erste Anlass gewesen zur Setzung eines solchen Begriffs im Denken und insofern kann man nach Herbart seine Entstehung nicht anders als durch Erfahrung verursacht ansehen. Dass der Gegenstand, auf den er sich bezieht nicht aufgezeigt werden kann, ist für den Realismus kein Grund ein apriorisches Departement im Erkenntnissvermögen anzunehmen. Wir sehen, dass hier ganz radical jene alte Uebereinstimmungstheorie überwunden ist, von der der Freiheit des Menschen im Denken gar keine Stelle übrig gelassen wurde.

Würde aber ein Kantianer (wir wollen einen solchen voraussetzen, der seinem Meister nicht untreu werden will), würde ein so gedachter Schüler Kant's einem Herbartianer nicht einwerfen: „Gut! Mag euer Begriff von der Substanz auf Anlass der Erfahrung in eurem Geiste entstehen und mögt ihr auch fälschlich sagen, dass er um deswillen seinen Ursprung in der Erfahrung habe, so müsst ihr doch wenigstens ein Vermögen in der Seele voraussetzen, einen solchen Begriff im Denken zu produciren. Wie erklärt ihr euch über diesen Punkt?"

Der Herbartianer würde sagen: „Obgleich du mir zwei Dinge zugeben willst, so hast du doch damit keineswegs das Gebiet des Kriticismus hinter dir gelassen, um dich mit mir auf neutralen Boden zu stellen. Vielmehr sehe ich, dass du gerade in diejenige Provinz dieses Gebietes eingetreten bist, die uns wenigstens noch am meisten der Kritik zu bedürfen scheint. Es ist beiläufig bemerkt, ganz dieselbe Provinz, in die euer Meister selbst hineingerathen war, als er die Streitschrift gegen Eberhard schrieb. War es nicht Eberhard welcher die Alternative aufstellte, Kant müsse entweder die Raumesanschauung als eine qualitatem occultam oder als ursprünglich anerschaffen d. h. angeboren denken? Kein Anderer! Und gegen eine solche Auslegung seiner Ansichten protestirt Kant und sagt: Die Kritik erlaube schlechterdings keine angeborenen Vorstellungen und sowohl die Verstandsbegriffe, als die Formen der Anschauung seien erworben. Erlass

---

die Substanz war) in eine Vielheit auflöste. Keineswegs soll es so verstanden werden, als ob bei Herbart die Substanz etwas Vielfaches sei.

mir die Betrachtung dieser ziemlich dunkeln acquisitio originaria, die bei den Rechtslehrern ihr Analogon haben soll! Es müsse doch aber ein Grund zu dieser Erwerbung im Subjecte sein, meint Kant, der es möglich macht, dass die genannten Vorstellungen so und nicht anders entstehen, und dieser Grund wenigstens sei angeboren und daher ganz a priori gegeben.[1]) Er sagt ferner ganz ausdrücklich: Der erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumesvorstellung selbst.[2]) Ist diese Antwort nicht sehr verwandt mit der Frage, die du an mich gerichtet hast? Sie ist es: denn auch hier soll der Grund der Nothwendigkeit jener Anschauungsweise an das Vermögen des Subjects geknüpft werden und nicht an die Dinge selbst. Erfahre hiermit, dass wir ganz mit dem Satze einverstanden sind: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu — nisi intellectus ipse. Und in diesen Intellectus bringt ihr mit euern Möglichkeiten und formalen Gründen eine Vielheit, die uns widersprechend erscheint, wenn der einheitliche Intellect darunter begriffen werden soll. Für uns ist die Seele ein einfaches Wesen, ohne Theile und ohne eine Vielheit von Qualitäten.[3]) Sie hat auch keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produciren.[4]) Wenn ich dir nun sage, dass jene scheinbare Vielheit von Empfindungen und Vorstellungen nur zu Stande kommt, dadurch, dass sich die Seele gegen andere reale Wesen erhält, so muss ich die Ausdrücke einer Sprache gebrauchen, von der ich weiss, wie wenig sie geeignet ist, einen Austausch mit der eurigen zuzulassen."

Ich unterbreche diese Unterredung und nehme selbst wieder das Wort. Wenn Herbart von den Raumbestimmungen sagte: sie seien gegeben, so meint er das in ganz demselben Sinne, wie bei der Erklärung vom Ursprunge des Substanzbegriffs, welcher im Subjecte auf Anlass der Erfahrung gesetzt wird. Die Theilchen des Raumes lassen sich in der Erfahrung freilich nicht aufweisen:

---

1) W. W. (Rosenkranz); I, S. 445.
2) l. c. S. 446.
3) Herbart WW. V, S. 108.
4) V, S. 109.

denn die Empfindungen als solche, sind nur qualitativ und haben nichts mit Entfernungen und Abständen zu thun. Es ist aber auch, nach Herbart, ebenso vergeblich die Fülle der gegebenen Gestalten auf allgemeine Formen der Sinnlichkeit zurück zu führen, weil deren Gestaltlosigkeit allein schon hinreiche sie unbrauchbar zu machen. Er nennt es eine Beschwichtigung aber keine Lösung des Zweifels, wenn die Kantische Schule die Aufmerksamkeit auf eine apriorische Organisation des menschlichen Erkenntnissvermögens hinlenke. Bei Kant ist der unendliche Raum, wie wir wissen, eine ganz leere, unabhängige Form, die als Möglichkeit der sinnlichen Erscheinung von Dingen zu Grunde liegt. Die Kritik behauptet, man könne wohl den Raum ohne Dinge, aber die Dinge nicht ohne den Raum vorstellen und es wird dieser Umstand aus keinem andern Grunde angeführt, als um ein neues Argument für die Apriorität des Raumes anzuführen. Drobisch bemerkt aber mit Recht, dass man im wirklichen Vorstellen nicht weiter gehen könne, als bis zur Unabhängigkeit der Form von jeder bestimmten Materie, weil es unmöglich sei, eine Form ohne alle bestimmte Materie vorzustellen. „Uebrigens, sagt er, (und es ist dies ein zweiter, sehr triftiger Einwand) steht der Unabhängigkeit der Form von jeder bestimmten Materie, eine Unabhängigkeit der Materie von jeder bestimmten Form gegenüber. Und man könnte hieraus nun ebenso gut schliessen, dass wir sowohl reine Formen als auch reine Materien a priori anzunehmen berechtigt seien.“[1]) Herbart beantwortet das erste Glied der Frage, ob die Formen der Erfahrung gegeben seien oder nicht, mit einem entschiedenen: Ja! „Allerdings setzt er aber hinzu, sind sie nur gegeben, als Bestimmungen der Art, wie sich die Empfindungen verknüpfen.“ Dieser Zusatz kommt uns nach einer Bemerkung die wir oben gemacht haben gar nicht unerwartet. Die Substanz war eine Bestimmung der Art wie wir Merkmale verknüpfen; aber doch gegeben! Wären die Raumbestimmungen nicht auch gegeben, so könnten wir sie absondern von der Empfindung, dergestalt, dass das Empfinden ganz ohne Zusammenhang, ganz vereinzelt wäre; wir würden sogar

1) Neue Darstellung der Logik. 1851, Vorr. S. VII.

andere Gestalten, andere Abstände, beliebig sehen und messen und nach unserer Laune zusammensetzen können.

Aber gerade die Verknüpfung der Empfindungen: das ist der Punkt, wo wir uns gebunden fühlen, sobald wir versuchen, eine Veränderung mit der Anordnung derselben vorzunehmen. Und dieser Zwang verkündigt uns, dass die Erfahrung auch der Form nach gegeben ist.[1]) Herbart schiebt es auf die fremden Systeme, wenn wir uns vom eigentlichen Fragepunkte entfernen und diese Untersuchungen auf das psychologische Gebiet hinüberspielen.

Kant, der am Ende der Einleitung in die Kritik der rein. V. die Möglichkeit ausspricht, dass die beiden Stämme der menschlichen Erkenntniss (Verstand und Sinnlichkeit) vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, hält es auch für nicht unmöglich, dass es Wesen gäbe, die nicht nothwendig an solche aprioriſche Anschauungsformen gebunden sind wie wir, obgleich wir natürlich deren Erkenntnissweise in concreto gar nicht einzusehen vermögen. Ganz anders Herbart. Dieser fordert zum Behuf einer räumlichen Anordnung der Empfindungen gar keine besondere Eigenthümlichkeit der Intelligenz; jene Form, sammt der des zeitlichen Nacheinander, ist ganz allgemein. Für den Fall, den wir jetzt betrachten, brauchen wir den intelligiblen Raum nicht ausdrücklich von dem empirischen zu scheiden, weil beide das mit einander gemein haben, dass sie nicht a priori im wahrnehmenden Subjecte vorhanden sind. Der intelligible Raum kommt als besonderer eigentlich nur in Betracht, wenn es sich um die Zustände der einfachen Wesen und um das objective Geschehen handelt, welches selbstverständlich im empirischen Raume nicht stattfinden kann.

Ganz allgemein gilt der Satz, dass da, wo ein objectiv Vieles gegeben ist, und zwar unverbunden, aber so dass es möglicherweise verbunden sein könnte, es nothwendig die Form des räumlichen Auseinander annehmen muss. Das Raumverhältniss aber, worin die Objecte sich zeigen, ist nicht im mindesten ein wahres Prädicat, das irgend einem unter ihnen könnte beigelegt werden: denn es beruht lediglich auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in

1) IV, S. 27.

der sie abspiegelnden Intelligenz, abgesehen jetzt noch ganz von dem Modus der Spiegelung. In sofern könnte man von dem Raume allerdings sagen, dass er Schein sei, aber dieser ist wahrhaft objectiv, weil die Grösse der Entfernungen unter den Dingen, und der Unterschied der Ruhe und Bewegung unter ihnen, gar nicht abhängt von der Intelligenz. Dennoch muss eine Intelligenz vorausgesetzt werden, damit eine räumliche Anschauung zu Stande komme; diese wäre überhaupt ohne das Zusammentreffen der Bilder in einem solchen Spiegel gar nicht denkbar.[1])

Aber Farben und Töne, und in gleicher Weise die wahren Qualitäten der realen Wesen sind wenigstens Gründe desjenigen objectiven Scheins, der im Beobachter entsteht, wenn die ersteren zu Gestalten und Harmonien, die andern aber zu Complicationen von Merkmalen zusammengefasst werden; aber in einem Raumverhältniss sind die Relationen zwischen den Objecten völlig veränderlich und es hat, wie Herbart sagt, noch weniger einen Grund in den Objecten, als im Zuschauer. Der Realismus kommt wie wir sehen, dem Kriticismus in diesem Punkte erstaunlich nahe. Uebertrüge nicht der Zuschauer die Form des Raumes auf die Gegenstände: so hätten die Worte Ruhe und Bewegung nicht eher einen Sinn, als im Augenblick des eintretenden Causalverhältnisses durch ein mittelbares oder unmittelbares Zusammen."[2]) Was in Kant's Behauptung: der Raum komme vom Zuschauer, psychologisch unrichtig sei, habe metaphysisch genommen einen ganz guten Sinn. Kant habe nur die Anwendung seiner Behauptung übertrieben.

Der Gegenstand, als Object der Sinne, entgegnet Herbart, richtet sich keineswegs nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, wie die Kritik sagt; der Raum ist keineswegs eine Vorschrift, wie sich Gegenstände zusammenfügen sollen, sondern er dient nur dazu, dass eine solche Zusammenfassung stattfinde.

Gegen die Apriorität des Raumes bringt er immer wieder in Erinnerung, dass wenn sich die Gegenstände wirklich nach der Einrichtung des Erkenntnissvermögens richteten, sie uns auch Gehorsam hinsichtlich ihrer Entfernungen und Bewegungen leisten

1) IV. S. 249.
2) IV, S 250.

müssten, was sie aber, wie uns allen bekannt ist, niemals gethan haben und auch nie thun werden. Der Raum ist bei Herbart durchaus nicht, was er bei Kant ist, nämlich eine Schranke unseres Wissens von den realen Objecten, sondern eher im Gegentheil ein Vorzug, der uns innewohnt, dass wir das Mannichfaltige der Erfahrung in geordneten Gruppen zusammenfassen können. Nur insofern erkennt der Realismus eine Schranke für die Erkenntniss an, als wir erst durch Denken zum Begriff des realen Wesens der Dinge gelangen.

Herbart bemühte sich in seiner Psychologie die räumliche und zeitliche Anschauung der Objecte aus ganz allgemeinen Gesetzen der Zusammenfassung abzuleiten, die für Mensch und Thier, für Erd- oder Sonnenbewohner gleich gültig sind. Nichts ist ihm überhaupt unerträglicher als der Gedanke, dass für die Erkenntniss auch andere Formen möglich sein sollen, als die wir besitzen. Er ist von der Allgemeingültigkeit der menschlichen Erkenntnissweise so überzeugt, dass er sie nicht wie eine „Drehorgel" denken kann, in die man nach Belieben Walzen einsetzt und wieder heraus nimmt. Aber wenn man einmal mit Kant die Zufälligkeit der Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens zugiebt, so hätten aus dem Schoosse der Natur auch leicht anders ausgerüstete Wesen hervorgehen können. Für Schopenhauer, der im Gehirn und seinem Intellect nur einen Parasiten des menschlichen Organismus sieht, ist diese Ansicht sogar die allerwahrscheinlichste: denn es giebt eine Unzahl Parasiten, die alle ihrer Natur nach sehr verschieden sind.

Ergrimmt ruft deshalb Herbart aus: „Das Vorurtheil von den Erkenntnissformen drängt alle wahre metaphysische Untersuchung dergestalt hinweg, dass neben ihr nichts anderes, als der Enthusiasmus derjenigen bestehen kann, die sich einer intellectualen Anschauung rühmen."

Vielleicht ist hier nun grade der passendste Ort, die Meinung derer vorzutragen, die sich mit Recht oder mit Unrecht dieses Vorzugs rühmen.

Wie stellt sich Schelling zu der Behauptung Kants von den apriorischen Formen? Was ich anführen werde bezieht sich zwar vorzugsweise nur auf die Kategorien, aber einiges darin bezieht sich gleichfalls auf die Anschauungsformen.

Schelling, dem alles Wissen und Erkennen in der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven besteht, macht keinen Unterschied zwischen apriorischen Begriffen und solchen, die wir a posteriori erwerben. Er ist aber gleichfalls dem Empirismus, der alle Begriffe durch Impressionen von aussen zu Stande kommen lässt entgegen, weil derselbe den Versuch macht, die Natur der Intelligenz auf mechanischem Wege zu erklären.[1]) Aber eher mag er noch diesen, als die Kantischen Kategorien, weil nach der Ansicht des Empirismus doch wenigstens Einheit und Ganzheit in unser Erkenntniss komme.[2]) Begriffe a priori machen nach Schelling alle Wahrheit und Objectivität der Erkenntniss unmöglich, weil sich die Dinge entweder nach jenen ursprünglichen Formen als ein gestaltloser Stoff bequemen, oder umgekehrt, weil jene Formen sich nach den Dingen richten, wodurch sie alle Nothwendigkeit verlieren. Unsere Erkenntniss meint Schelling, ist ebensowohl ganz und durchaus a posteriori und ganz und durchaus a priori. Insofern nämlich das Ich (als Princip des transsc. Ideal.) alles nur aus sich producirt, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze, eine, untheilbare Wissen a priori. Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori.[3]) Hiermit ist nun die Kantische Distinction völlig aufgehoben; denn würde sie beibehalten, so wäre es für den transsc. Ideal. mit der Hoffnung ein reales Wissen zu erlangen vorbei. Wie man sieht, wird hier die apriorische Organisation des Erkenntnissvermögens aus ganz ähnlichen Gründen wie bei Herbart verworfen. Schelling, weil er zur Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven gelangen will, fühlt sich durch Schranken in der Intelligenz daran behindert; Herbart, der dies zwar nicht will, sieht aber jede wahrhafte metaphysische Untersuchung durch die Annahme apriorischer Formen gefährdet und so hält er die Lehre, die davon handelt, für nichts weiter als eine „gehaltlose, nichtssagende und

---

1) System des transscend. Idealism. WW. III. Abth. I, S. 490.
2) l. c. S. 530.
3) l. c. 529.

unpassende Hypothese."[1]) In Bezug auf die Lehre von den Kategorien behauptet er, dass sie noch viel hohler und verworrener sei, als die von den Anschauungsformen. An der ganzen transsc. Analytik sei nichts gesund; von dem eingebildeten Leitfaden zur Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe bis zu der dreisten und völlig grundlosen Behauptung einer Wechselwirkung aller Substanzen, wobei das Zugleichsein der Dinge für eine objective Bestimmung derselben ausgegeben werde. Alles sei hier Systemkünstelei und Misshandlung der wichtigsten metaphysischen Grundbegriffe. Herbart richtet sein Augenmerk vorzüglich auf die Begriffe der Substanz und der Causalität und unternimmt es die Ansichten Kant's in diesen Punkten zu berichtigen.

Für Herbart ist es eine „grosse, höchstwichtige, metaphysische Wahrheit," dass die Succession der Begebenheiten ganz und gar nicht in der Causalität liegt, durch die sie geschehen; man müsse, sagt er, die Folge aus einem ganz anderen Grunde erklären.[2]) Kant's enthusiastische Lobpreisung Hume's contrastirt sehr mit der kühlen Behauptung Herbart's, dass er diesem berühmten und geistreichen Schriftsteller doch kein grosses Gewicht beilegen könne. Hume habe die Untersuchung über den Causalbegriff durch die Art, wie sie von ihm angestellt worden sei, verdorben. Er räume gleich anfangs der Ursache eine Priorität in der Zeit vor der Wirkung ein — weil sonst alle Succession vernichtet würde. Von Succession ist aber ursprünglich beim Causalbegriff gar nicht die Rede: denn schon in dem populären Begriffe davon, welcher annimmt, dass eine Ursache, die noch nicht wirkt, so lange ungereimt ist, als sie ihr Wirken aufschiebt, kann man sehen, dass eine strenge Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung vorausgesetzt wird.

Kant, der in Bezug auf den Causalbegriff ganz besonders unter dem Einflusse Hume's steht, bestimmt ihn allerdings zunächst nur als eine Regel, die eine nothwendige Synthesis der Erscheinungen in der Zeitfolge herbeiführen soll, aber keineswegs als eine bloss aus der Erfahrung abstrahirte und durch vielfache Wiederholung

---

1) WW. V, S. 507.
2) VI, S. 277.

zur Gewohnheit gewordene Regel. Die nothwendige Verknüpfung zweier Erscheinungen in der Zeitfolge, kann vielmehr nur durch einen reinen Verstandesbegriff ermöglicht werden, der nicht in der Wahrnehmung liegt,[1]) weshalb auch die Kantische Lehre auf Herbart einen befriedigendern Eindruck macht als die Humische.[2])

Es muss aber an dieser Stelle sogleich erwähnt werden, dass Kant selbst in der Behauptung, die Causalverknüpfung bestehe n u r in der nothwendigen Synthesis aufeinanderfolgender Erscheinungen, eine Bedenklichkeit sah, von der er ausdrücklich bemerkt, dass sie gehoben werden müsse.[3]) Zwar verbannt er die Succession nicht völlig aus dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, aber er giebt ihr doch einen ganz anderen Sinn und meint, dass jener Verstandesbegriff auch auf die Begleitung der Erscheinungen passe und dass Ursache und Wirkung zugleich sein können. Der geheizte Ofen z. B. dauert als Ursache der Stubenwärme fort, obgleich diese erst als die Wirkung von dem Dasein jenes aufgefasst werden muss. Kant sagt: „Der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursachen ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten können. Aber in dem Augenblicke, fährt Kant fort, wo eine Wirkung entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache j e d e r z e i t z u g l e i c h, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre.“[4]) Jene ursprüngliche Denkform wird also nicht wie Herbart meint[5]) als eine b l o s s e Regel der Zeitfolge[6]) angenommen, sondern es wird, wie wir gesehen haben, unzweideutig erklärt, dass die Wirkung absolut gleichzeitig mit der Ursache sein müsse. Kant macht darauf aufmerksam, dass es auf die O r d n u n g in der Zeit und nicht auf den A b l a u f derselben ankomme und sagt, dass eine Ursache auch dann noch statuirt werden müsse,

---

1) Kritik d. r. V. 1828. S. 171.
2) Herbart, VI, S. 280.
3) Kritik. S. 281.
4) Kritik, S. 181.
5) Herbart, VI. S. 280.
6) l. c. I, S. 66 u. V, 310.

wenngleich keine Zeit verlaufen sei. Er bringt das Beispiel vom Grübchen im ausgestopften Kissen, das man sich durch eine Bleikugel verursacht denken solle. Hier ist Ursache und Wirkung gleichzeitig und doch können beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung, wie Kant sich ausdrückt, von einander unterschieden werden, Denn, wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt gewiss auf die vorige glatte Gestalt desselben ein Grübchen; ist aber das Kissen durch irgend einen Zufall zu einem Grübchen gekommen, so setzt dies nicht nothwendig eine Bleikugel voraus. Die Zeitfolge spielt also bei Kant keineswegs die wichtige Rolle, wie bei Hume, von dem der Ursprung des Causalbegriffes lediglich in die Wahrnehmnng gleichförmig sich wiederholender Zeitfolgen gesetzt wurde.

Bei Kant ist die Zeitfolge nur das empirische Kriterium der Wirkung in Bezug auf die Ursache, die vorangeht.[1]) Das heisst offenbar wir müssen warten, bis uns eine Wirkung gegeben wird, um eine Ursache voraussetzen zu können, aber nicht in der innern Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern nur in unserm Schlusse von einer Wirkung auf die mit ihr verknüpfte Ursache liegt eine Zeitfolge, und nicht in der Sache selbst.

Herbart suchte das populäre Vorurtheil, dass die Ursache der Zeit nach ihrer Wirkung vorangehen müsse, psychologisch aufzuhellen.[2]) Es gründet sich, so zu sagen, auf eine doppelte Zurechnung, vermöge welcher das neueingetretene Merkmal in der Complexion theils auf die Sache, die sich verändert, theils auf die Ursache bezogen wird, von der die Veränderung abhängt. Einmal nämlich gehört das neue Merkmal der veränderten Sache selbst an und es wird mit einem gewissen Rechte als das ihrige angesehen. Wo ist es denn aber hergekommen? Antwort: aus der Ursache, denn woher sollte es sonst kommen? Also müsste es unter die Merkmale dieser gezählt werden! Hier entsteht aber sogleich die Frage: Wie konnte sich das eine Merkmal entfernen und plötzlich hier in der veränderten Sache erscheinen? Es muss also doch wohl vielmehr dieser als der Ursache zukommen. Hieraus erzeugt sich

---

1) Kritik. S. 182.
2) WW. VI, S. 283.

die Vorstellung von einer Wanderung des Merkmals; als habe es in der Ursache verborgen gelegen und sei nun bei Gelegenheit hervorgekommen, um sich an einen andern Ort zu begeben. „So verborgen denkt man sich den Tod im Arsenik; die Gesundheit in der Arznei; als etwas das im Begriff ist, daraus hervorzugehen, als eine von da emanirende Reihe."

Diejenige Causalität, welche der Wirkung noch Zeit gönnt, während die Ursache schon vorhanden ist, nennt Herbart einen Bastard und mit Beziehung auf eine Aeusserung Kant's,[1]) ein Kind der Bewegungen und der psychol. Hemmungs- und Reproductionsgesetze.[2])

Dieser Vorwurf trifft aber den Kantischen Causalbegriff nicht, wie wir gesehen haben, vielmehr wird in der Kritik der Widerspruch aufgezeigt, in den wir uns hineinbegeben, wenn wir die Ursache nicht gleichzeitig mit der Wirkung zu denken versuchen. Der allgemeinste Fehler Kant's in der Lehre von der Causalität (die bei Gelegenheit der allerdunkelste Flecken auf der Kehrseite der sogen. kritischen Philosophie genannt wird) soll nach Herbart darin bestehen, dass Kant geglaubt habe, er könne eine eigentliche und wahrhafte metaphysische Untersuchung über den ächten Sinn und Grund des Causalbegriffes dadurch entbehrlich machen, dass er eine Nachfrage gehalten habe, über die Art und Weise, wie wir in der Mitte unserer Erfahrung und Physik dazu gelangen, den erwähnten Begriff anzuwenden.[3]) Dieser Tadel trifft aber nicht bloss die Lehre von der Causalität, sondern die ganze Art und Weise wie die Verstandesbegriffe von Kant deducirt wurden und es ist für Herbart, der eine neue Metaphysik begründen wollte, wichtiger als für uns, auf diese Schwäche fortwährend hinzuweisen.

Bei Herbart bezieht sich der Causalbegriff lediglich auf den Widerspruch in der Veränderung,[4]) zu der er hinzugedacht werden muss, wenn sie vom Verstande begriffen werden soll. Aber geradeso wie der Substanzbegriff dennoch empirischen Ursprungs ist, obgleich er aus einem nothwendigen Denkacte entspringt, so muss

---

1) Herbart VI, S. 285.
2) l. c. S. 293.
3) H. VI, S. 284
4) VI, S. 278.

auch der Causalbegriff, weil er auf Anlass der Erfahrung gesetzt wird, als aus dieser entstanden betrachtet werden. Obwohl wir schon aus Kant's eigenem Munde vernommen haben, dass er den Causalbegriff keineswegs bloss als eine Regel der Zeitfolge angesehen wissen will, so ist es doch hier noch erforderlich, dass wir ein kurzes Räsonnement Herbart's erwähnen, das die endgültige Bekämpfung jener Behauptung betreffs der Zeitfolge zur Absicht hat. Wir werden bei dieser Gelegenheit zugestehen müssen, mit wie grosser Umsicht Herbart die Erfahrungsthatsachen in seinem Dienste zu verwenden weiss. „Gesetzt (so beginnt er seine Widerlegung), Causalität sei Bestimmung einer Zeitfolge: so ist verschiedene Causalität verschiedene Bestimmung der Zeitfolge. Gesetzt hingegen, nicht alle Verschiedenheit der Causalität lasse sich auf solche Unterschiede zurückführen, wodurch die Zeitfolge anders und anders bestimmt wird: so muss in dem Causalbegriffe noch ein anderes Bestimmbares liegen, an welches sich die Unterscheidungen anfügen und welches ihr fundamentum divisionis ausmacht. Dann würde der Causalbegriff wenigstens nicht erschöpft sein, durch die Annahme, dass er die Succession der Erscheinungen zu regeln habe." Und man muss in der That Arten der Causalität unterscheiden, die durch Erfahrung bekannt sind und welche beweisen, dass man ohne genaue Unterscheidungen, wie bei jedem andern, so auch beim Causalbegriffe, nur auf Unklarheiten stösst.

Herbart fragt, ob man etwa geneigt sei: die tödtende Wirkung des Arseniks, und die wohlthätige einer Predigt und die chemische der voltaischen Säule, und die Anziehung der Haarröhrchen, und die schmelzende Kraft eines Brennglases, sammt den eingebildeten Wirkungen der Zaubersprüche und sympathetischen Kuren; ob man geneigt sei diese alle für Wirkungen von einerlei Art zu halten. Oder ob es nur zulässig sei zu vermuthen, dass die offenbaren Verschiedenheiten dieser Causalverhältnisse in den verschiedenen Zeitmaassen begründet liegen, in denen sich die Erscheinungen einander folgen. Wenn das nicht der Fall ist, wie verhält es sich dann mit den verschiedenen Bestimmungen, die in diesen und ähnlichen Fällen der Causalbegriff annimmt? Jedenfalls müssen wir antworten, besteht die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht in einer blossen Regel der Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit und Kant berücksichtigte auch schon

verschiedene Causalverhältnisse, wie wir an den Beispielen vom geheizten Ofen und an dem vom Grübchen im ausgestopften Kissen gesehen haben. Man kann wohl sagen, dass Kant von einer als nothwendig gedachten Zeitfolge der Erscheinungen zwar ausgegangen ist; aber wir dürfen nicht behaupten, dass er bei ihr stehen geblieben sei und das Wesentliche übersehen hätte.

Aber Herbart, der der festen Ueberzeugung ist, dass der Causalbegriff seine wahre Wurzel nicht im Gebiete der Erscheinungen hat, verfolgt ihn im Denken so lange, bis er zu der Annahme gedrängt wird, dass die Causalität auf die Störungen und Widerstände der einfachen Wesen im intelligiblen Raume zurückgeführt werden müsse und dass hierdurch schliesslich die rohe Vorstellung eines reellen Bandes, einer causa transiens vermieden werden könne. Eng verwandt mit dem Begriffe der Causalität ist der der Substanz: denn wenn wir von Ursachen und Wirkungen redeten, nämlich bei Veränderung eines oder mehrer Merkmale in einer Complexion, so müssen wir auch eine Einheit voraussetzen, in den die wechselnden und bleibenden Accidenzen verbunden zu denken sind. Wir thun es auch; aber in die wissenschaftl. Untersuchung, welche das Problem der Veränderung zu ihrem Gegenstande macht, darf die Frage nach der Substanz nicht so ohne weiteres eingemischt werden, wenngleich nach einem Ausdrucke Herbarts die Veränderung auf die Inhärenz gepfropft ist. Geschieht es, dass wir Veränderung und Inhärenz nicht weit genug auseinanderhalten, so definiren wir vielleicht die Substanz (die an sich ganz zeitlos ist) als das Beharrliche im Wechsel, womit aber ein entstellendes Licht auf dieselbe geworfen wird.

Bei Kant, welcher glaubte den Begriff der Veränderung durch den der Substanz berichtigen zu können, hat sich auch die letztere jener erwähnten Entstellung nicht zu entziehen vermocht. Wieweit die Gedanken von ihrer rechten Strasse abirren können, wenn die Begriffe durch unrichtige Bestimmungen verfälscht werden, dafür giebt die Behauptung, die Substanz sei das Beharrliche in der Veränderung, ein treffendes Beispiel. Kant gelangt durch die Voraussetzung, dass dies wirklich das wesentlichste Merkmal an ihr sei, zu einem sonderbaren Paradoxon. Er macht folgende Schlüsse:[1])

1) Kritik d. r. V. S. 168.

„Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen dessen, was entsteht und vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist Alles, was sich verändert, bleibend und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören und auch anheben können; so können wir mit einem etwas paradox scheinenden Ausdrucke sagen: Nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert; das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben." Man sieht hier, wie durch ein kleines Sophisma, das Merkmal des Beharrlichen ebensowohl der Substanz, als auch den wechselnden Accidenzen zugeschrieben werden kann und dies zeigt recht eigentlich, dass man den Begriff der Substanz von vornherein anders hätte bestimmen sollen. Wie nach Herbart die Erzeugung des Substanzbegriffes geschieht, haben wir bereits bei einer früheren Gelegenheit gesehen. Das Ding mit einer Vielheit von Merkmalen, die dennoch in eine Einheit zusammengefasst sein wollen, enthielt einen Widerspruch und wir müssen, damit unser Denken einen Halt gewinne, einen Träger voraussetzen, obgleich wir von der Beschaffenheit desselben keine klare Vorstellung haben. Insofern ist der Begriff der Substanz zwar nicht unmittelbar durch Erfahrung gegeben, aber doch nothwendig von ihr herbeigeführt[1]) und Herbart denkt nicht im mindesten daran, ihm eine apriorische Abstammung zuzuschreiben. Die Substanz ist eine Station, in die das Seyende auf seiner Wanderung einkehrt: um das Letztere zu finden müssen wir noch tiefer. Wie ist die Einheit der Substanz mit der Vielheit ihrer Accidenzen zu vereinen? Wie hängt überhaupt die Substanz mit ihren Accidenzen zusammen? Sollen wir gar noch ein Mittleres zwischen Substanz und Accidenzen annehmen, dem die letzteren einwohnen könnten? Etwa das substantiale der alten Schule, der es nicht auf Vermehrung der Hülfsmittel zu ihren Erklärungen ankam? Hier ist der Punkt, wo wir die Substanz mit den Ursachen in Beziehung setzen müssen. Das reale Wesen, was wir Substanz nennen, kann nicht selbst die Schuld tragen, dass in dem Begriffe, welchen wir von ihm haben, sich Vielheit und Einheit

1) H. VI, S. 265.

widersprechen.[1]) Wir müssen, um das Dasein so vieler sinnlicher Merkmale zu erklären, soviele Ursachen annehmen, damit die Schuld der Inhärenz auf sie vertheilt werden könne: denn es ist unmöglich für die Substanz ihre Accidenzen aus sich zu begründen, weil wir sie nur als ein einfaches Wesen kennen, dem keine innere Vielheit zukommt. Jenes einfache Reale A, (mit dem wir die Substanz bezeichnen wollen) muss, damit die Vielheit der Merkmale a, b, c, d, etc. erklärt werde, mit mehrern andern Realen in Verbindung gedacht werden, gegen welche es sich erhält, und wodurch der Schein der Mannigfaltigkeit hervorgebracht wird. Diese andern einfachen Wesen, welche in Gemeinschaft mit dem A, die sinnlichen Merkmale des Dinges begründen, muss man als Ursachen dieser Merkmale ansehen. Hier zeigt sich wieder, dass der Causalbegriff gar keine Zeitbestimmung enthält, denn die Ursachen der verschiedenen Accidenzen dürfen weder früher noch später als ihre Wirkungen gedacht werden, wenn nicht Widersprüche auftauchen sollen. Die Substanz repräsentirt die Einheit der Gruppe von Merkmalen; die Ursachen übernehmen die Schuld des Vielen und Fremdartigen in derselben Gruppe. Diese Arbeitstheilung (wenn der Ausdruck erlaubt ist) muss stattfinden, wenn die Vielheit der Merkmale und ihr gleichzeitiges Beisammensein in einem und demselben Dinge erklärt werden sollen. Aber es ist noch Eins, was nicht vergessen werden darf! Unsere Seele ist selbst ein einfaches Wesen und die Vielheit der Accidenzen, welche wir wahrnehmen, ist auch begründet in den Selbsterhaltungen, die sie den Störungen anderer Wesen entgegensetzt. Die Vorstellungen unserer Seele von den Merkmalen eines Dinges enthalten nichts von Aussen Aufgenommenes, sondern werden auf Anlass äusserer Bedingungen in der Seele gesetzt, in der Weise, dass sie ihrer Qualität nach gänzlich von der Natur der afficirten Intelligenz abhängen.[2]) Wir können uns desshalb niemals in die Zustände anderer realer Wesen hineinversetzen, sondern sind völlig in uns selbst eingeschlossen. Und so müssen wir jedes Element der Erscheinung als Andeutung einer Modification unseres eigenen Wesens durch ein anderes betrachten. Hiermit hängt die Frage

1) IV, S. 111.
2) H. V, S. 289.

nach der Möglichkeit des Wissens überhaupt eng zusammen und wir wollen die Ansichten Herbarts mit den Behauptungen der Kritik in Bezug auf dieselbe Frage, in einem Schlussworte zusammenstellen.

V.

Wie weit reicht unser Wissen? Aus welchen Anfängen geht es hervor? Beantworten wir diese zweite Frage zuerst, weil sie die andere Frage, nach der Möglichkeit des Wissens unmittelbar vorbereiten wird.

Unser Wissen stammt nach Herbart aus den Empfindungen: diese sind zwar der Stoff unseres Wissens, aber sie bilden nichts Aeusseres ab, sie sind vielmehr ganz subjectiver Natur. Nichtsdestoweniger enthält aber die Empfindung das einzig mögliche Fundament des Wissens vom Realen.[1]) Sie giebt uns durch den Umstand, dass ihre Setzung nicht aufgehoben werden kann, den wahren Begriff des Seyn, der eben nur in der absoluten Position besteht.[2]) Die Möglichkeit unseres Wissens ist aber durch die totale Subjectivität aller Empfindung auf eine Erkenntniss der Relationen zwischen den Dingen reducirt und von einem Abbilden der Qualitäten, von einer Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven, kann niemals die Rede sein. Wir bedürfen auch nichts weiter als diese Relationen; denn kein Wesen will seine eigene Natur aufgeben, um zur Erkenntniss eines andern, von ihm verschiedenen zu gelangen; und das müsste geschehen, wenn wir mehr als formale Wissenschaft erwerben wollten.

Machen wir, um die Grenzen unseres Wissens recht deutlich zu überblicken, einen Unterschied zwischen dem metaphysischen Gehalte und dem psychologischen Stoffe des Wissens! — Der Stoff des Wissens, in dem genannten Sinne, besteht lediglich aus Empfindungen unserer eigenen Seele, die wir nicht einmal als das, was sie eigentlich sind, auffassen, bis wir tiefer in die Metaphysik ein-

1) IV, S. 314.
2) l. c.

gedrungen sind; dann sehen wir, dass wir es nur mit Selbsterhaltungen gegen die Störungen von Seiten anderer Wesen zu thun haben, weil wir mitten in das objective Geschehen hineingestellt sind. Der Inhalt der absoluten Positionen ist daher nur ein subjectiver; aller Inhalt, der die Erkenntniss eines Objectiven, von uns ganz unabhängigen Dinges beträfe, ist von vornherein verloren.[1]) Das ist der Sinn des bekannten Satzes: dass es unmöglich ist, die Dinge an sich zu erkennen.

Aber Herbart verbindet mit dem Ausdrucke: Dinge an sich, eine etwas andere Meinung als Kant, der die Unerkennbarkeit derselben auf die Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens schob, als welches hinsichtlich der Verstandesbegriffe und der apriorischen Anschauungsformen keinen transscendenten Gebrauch zulasse. Auf diese Weise wird aber ein allgemeiner subjectiver Schein, an die Stelle des unvermeidlichen objectiven gepflanzt, weil es nach der Meinung Kants wenigstens nicht unmöglich ist, dass andere Vernunftwesen andere Formen des Anschauens und Denkens haben können. An ein Ueberschreiten dieser Formen ist nicht zu denken; vielmehr wird die Gewissheit unserer Erkenntniss sofort erschüttert, wenn wir das Gebiet der Erfahrung überschreiten und den Lockungen der Vernunft gehorchen, welche immer das Unbedingte erkennen will. Eigentliche Metaphysik, als eine Erkenntniss a priori giebt es nicht, und nur was an den Dingen und ihren Veränderungen mathematisch d. h. in den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit a priori bestimmbar ist, liefert Gewissheit und Wahrheit.[2])

Die Qualitäten der Dinge werden uns bei Herbart durch einen objectiven Schein verhüllt, welcher darin besteht, dass wir stets nur durch ein mittelbares Wissen zum wahrhaft Seyenden, zum realen Wesen der Dinge gelangeu können, welche Erkenntniss aber auch nur formal wahr und ohne einen subjectiv-psychologischen Stoff undenkbar ist. Wir müssen die widerspruchsvollen Erfahrungsformen im Denken berichtigen und hieran darf uns keine räumliche Zusammenfassung hindern, welche vorzüglich bei Kant

---

1) IV, S. 317.

2) Vergl. metaphys. Anfangsgr. d. Naturwissensch. (Kant WW. V, S. 309.)

als Hinderniss speculativer Erkenntniss dasteht. Wir überschreiten die Erfahrung mit dem Rechte was sie uns selbst giebt, damit ihre Begriffe ergänzt und berichtigt werden. Es giebt eine Metaphysik; keine solche zwar, die von den Qualitäten des wahrhaft Seyenden etwas zu sagen wüsste, aber doch eine Wissenschaft von den Verhältnissen der nicht durch Erfahrung gegebenen, einfachen, realen Wesen; zu deren Annahme man aber geführt wird, wenn man die Formen der Erfahrung von ihren Widersprüchen befreien will.

Ich schliesse mit einer Bemerkung Herbarts, die geeignet ist, seinen Standtpunkt der kritischen und schwärmerischen Philosophie gegenüber nochmals zu kennzeichnen: „Die Anschauungen sind keine Scholle, an der wir gleich Leibeignen kleben, sie sind ebensowenig ein Ruhebett, das von der Phantasie in übersinnliche Regionen könnte getragen werden; sondern die Reflexion, die jeder Anschauung unvermeidlich nachgeht und sie prüft, behält ihre Rechte ebendadurch, dass sie dieselben vollständig ausübt.“ [1])

1) WW. III. S. 347.